

**DA CRÍTICA IMANENTE À CRÍTICA DO SOFRIMENTO:
A JUSTIFICAÇÃO NORMATIVA NA OBRA TARDIA DE ADORNO**

**FROM THE IMMANENT CRITICISM TO CRITIQUE OF SUFFERING:
THE NORMATIVE JUSTIFICATION OF ADORNO'S LATE WORK**

AMARO FLECK¹

(Universidade Federal de Lavras, Brasil)

RESUMO

A teoria crítica adorniana é seguidamente acusada de possuir um déficit normativo, isto é, de não conseguir prestar contas acerca dos critérios que utiliza para criticar a sociedade. O presente artigo busca mostrar, sobretudo por meio da análise da obra *Dialética negativa*, como Adorno justifica as suas críticas. Para tanto, é necessário investigar a ideia de crítica imanente, diferenciando seu uso instrumental e não instrumental, e seu uso negativo e positivo. Defende-se assim que Adorno faz um uso puramente instrumental da crítica imanente positiva (a crítica da ideologia), ao mesmo tempo em que recorre, em última instância, a uma crítica imanente negativa, a qual pode ser identificada, em sua obra, com a crítica do sofrimento social.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno. Teoria crítica. Dialética negativa. Crítica imanente. Sofrimento social.

ABSTRACT

Adorno's critical theory is often accused of having a normative deficit, that is, it can not give an account about the criteria that it uses to criticize society. This paper aims to show, mainly by analyzing the work *Negative Dialectics*, as Adorno justifies his criticism. Therefore, it is necessary to investigate the idea of immanent critique and differentiate their instrumental and non-instrumental use, as well as its negative and positive use. I argue that Adorno does a purely instrumental use of positive immanent critique (a critique of ideology), while making use, ultimately, a negative immanent critique, which can be identified in his work with the critical of social suffering.

Keywords: Theodor W. Adorno. Critical theory. Negative dialectics. Immanent critique. Social suffering.

É bem conhecida, ao menos para aqueles familiarizados com a literatura que versa sobre a obra de Adorno, a objeção habermasiana que a obra da, por ele assim chamada, “primeira geração” dos teóricos críticos padece de um déficit normativo, de que não resulta claro a partir de quais critérios eles tecem suas críticas e que, por causa disso, é muito difícil endossá-las. Nas palavras de Habermas: “Desde o início a teoria crítica lidou com a dificuldade de prestar contas sobre seus próprios fundamentos normativos; e desde que Horkheimer e Adorno cumpriram sua virada rumo à crítica da razão instrumental, no início dos anos 1940, essa dificuldade vem se fazendo notar de modo drástico” (Habermas, 2012, p. 644). A literatura atual mais avançada que trata da obra adorniana parece ser unânime em

rechaçar tal objeção. Segundo ela existem critérios identificáveis que justificam a crítica tardia de Adorno à sociedade moderna. A mesma unanimidade, no entanto, não se mantém ao se dizer quais critérios são estes. Na verdade, uma parte da literatura defende que a crítica adorniana é uma forma refinada de crítica da ideologia, uma na qual os critérios usados pela teoria crítica são totalmente imanentes ao objeto criticado (Cook, 2001 e 2004; O'Connor, 2013); ao passo que outra parcela prefere argumentar que, embora utilize a crítica da ideologia e a crítica imanente de forma intensa no decorrer de sua obra, Adorno justifica sua crítica em última instância recorrendo a um critério somático de repulsa à dor, ao sofrimento (Benzer, 2011; Freyenhagen, 2013).

No presente artigo busco oferecer uma possível solução à questão da justificação normativa da teoria crítica adorniana, em especial de sua teoria crítica tardia. Para tanto, começo por diferenciar justificação e fundamentação, uma distinção crucial para entender o *modus operandi* da teoria crítica (I); depois apresento os conceitos e as variantes de crítica da ideologia e de crítica imanente (II); para, a seguir, examinar o uso da crítica imanente positiva na obra de Adorno e as dificuldades resultantes dela (III); e, então, analisar o recurso à crítica imanente negativa, que neste caso coincide com a crítica do sofrimento, mostrando os motivos segundo os quais defendo que a teoria crítica tardia de Adorno é justificada, em última instância, por esse segundo procedimento (IV).

Fundamentação ou justificação?

Se a falta de fundamentação normativa for mesmo uma objeção, como quer Habermas, o autor da *Dialética negativa* é réu confesso. Isso, simplesmente, porque em vez de oferecer tal fundamentação, Adorno, pelo contrário, faz uma “crítica (...) ao conceito de fundamento” (Adorno, 2009: 7). De acordo com ele, a dialética negativa, o procedimento adorniano de teoria crítica, “não é fundamentado, mas justificado” (Adorno, 2009: 7). Mas qual a diferença? O que leva Adorno a rechaçar a fundamentação e optar pela justificação da crítica?

A fundamentação, como sua própria etimologia sugere, consiste na construção de uma base, de um alicerce, sobre o qual se constrói o edifício teórico. É algo, portanto, que vem antes da teoria propriamente dita e de cuja solidez ela depende para se sustentar. Justamente por isso a fundamentação precisa ser algo clarividente, como já notara Descartes, uma certeza indubitável, ou, ao menos, aceitável *a priori*. Mesmo sem querer assumir a responsabilidade cartesiana de explicar como é possível o conhecimento, as teorias normativas se caracterizam

justamente por erigir uma norma, ou, em certos casos, um procedimento, e depois aplicá-lo a casos específicos para tentar buscar a melhor solução. Em outras palavras, ela escolhe em primeiro lugar o critério, e só então analisa a situação na qual fará uso dele.

A justificação, ao contrário, não pretende ser previamente estabelecida. A teoria, assim, pode prescindir da escolha de critérios construídos de antemão e se lançar, diretamente, à análise da sociedade. Na medida em que a teoria crítica não pretende ser neutra (cabe lembrar que isso é precisamente um dos elementos centrais que a diferencia da teoria tradicional [Cf. Horkheimer, 1975]), a sua análise social ao mesmo tempo explica e critica a sociedade, a sua interpretação do existente é concomitantemente uma denúncia dos sofrimentos existentes que já poderiam ter sido sanados. Mas para fazer tais críticas e denúncias é preciso usar algum critério, e este não pode ser imposto, precisa ser justificado. Uma teoria que não justifique suas críticas não oferece nenhum motivo para ser considerada, e muito menos para ser endossada.

Em outras palavras, a principal diferença entre fundamentação e justificação consiste em que, na primeira, começa-se pela escolha de um critério independente que servirá de padrão para avaliar o objeto, ao passo que, na segunda, inicia-se com a análise do próprio objeto, sem qualquer critério previamente estabelecido. Se a crítica é possível, no caso da fundamentação, pela afirmação da discordância do existente frente ao ideal ao qual, supostamente, ele deveria corresponder; o que a possibilita, no caso da justificação, é a existência de potenciais e necessidades no próprio objeto, que cabe a análise desvelar e, assim, incitar. Em vez do procedimento construtivo da fundamentação, a justificação é dialógica, dialética, na medida em que o objeto em seu desdobrar mostra a contradição entre o que é e o que pretende ser².

A justificação normativa da dialética negativa, a teoria crítica tardia de Adorno, é complexa e está diretamente relacionada à sua análise social, isto é, não independe do conteúdo propriamente dito. Como será visto a seguir, ela é, de certa forma, inerente ao próprio objeto estudado.

As críticas da ideologia e as críticas imanentes, uma introdução

Antes de tratar propriamente da versão adorniana da crítica da ideologia e da crítica imanente, gostaria de dizer, de forma muito breve e resumida, algumas palavras acerca destas duas formas de procedimento. Em primeiro lugar, o mínimo que pode ser dito sobre o conceito de ideologia é que ele é bastante ambíguo e de significado muito incerto. Eagleton,

por exemplo, lista dezesseis possíveis significados para o termo (Cf. Eagleton, 1997, pp. 15-6)³. A história de tal conceito também não é exatamente clara: ele surge na obra de Destutt de Tracy, um filósofo iluminista de fins do século XVIII, para designar uma ciência das ideias oriunda de uma concepção mecanicista que vê o próprio pensamento como algo biologicamente determinado (Cf. Eagleton, 1997, pp. 65-70). No entanto, é na obra de Marx, mais precisamente em *A Ideologia alemã*, que tal termo ganha notoriedade, mas, curiosamente, não no sentido em que nela é empregado. Em tal obra, Marx chama de ideólogos os pensadores do movimento jovem hegeliano, em especial Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner. Com isso, ele queria dizer que tais pensadores ficavam presos ao plano de pensamento, que eles achavam que uma coisa era transformada caso, simplesmente, se pensasse ela de forma distinta; enfim, o termo ideologia serviu para Marx mostrar que, apesar de seu autoproclamado materialismo, o movimento jovem-hegeliano permanecia idealista (Cf. Marx, 2007). Desta forma, o uso do termo é muito próximo à décima terceira definição de Eagleton: “a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal” (Eagleton, 1997, p. 15); ou, mais precisamente, ideologia denota um processo de inversão idealista da realidade. Porém, nesta mesma obra, Marx traça as linhas fundamentais daquilo que passou a ser chamado de materialismo histórico, e uma das principais teses de tal doutrina é a de que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” e que “as ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes” (Marx, 2007, p. 47). *Grosso modo*, esta tese passou a ser usada como a definição de ideologia para Marx, embora o próprio autor tenha cunhado o termo para designar outro processo, não o da dominação espiritual da classe dominante, mas sim o da inversão teórica entre realidade linguística e fenomenal (Cf. Renault, 2011, p. 194). Assim, em geral é dito que na acepção marxiana ideologia significa “um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social” e, por extensão, “ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante” (Eagleton, 1997, p. 15).

A pluralidade de definições de tal conceito se reflete na obra adorniana, o que é o mesmo que dizer que não há um sentido unívoco no emprego de tal termo por parte do frankfurtiano. Tal conceito ora significa uma “aparência socialmente necessária” (Adorno, 2009: 260), ora simplesmente uma doutrina falsa, um pensamento condicionado, ora, ainda, é usado para se referir ao discurso legitimador da sociedade. Além disso, estes sentidos se entrelaçam entre si. Mas é preciso salientar uma distinção fundamental entre, digamos, duas formas ou espécies de ideologia, que resultam também em duas críticas distintas. A ideologia

pode significar algo absolutamente falso e errado, uma mera distorção do pensamento que justifica o injustificável, algo que, segundo Adorno, não é o caso nem da aparência socialmente necessária nem do discurso legitimador; neste caso, a crítica da ideologia é feita como o combate a uma posição radicalmente equívoca. Este, porém, é o uso minoritário, quase raro, do termo na obra adorniana. O uso majoritário é para designar algo que é verdadeiro e falso ao mesmo tempo. O que caracteriza a ideologia, neste sentido, é precisamente o fato de ela conter algum “grão de verdade” (Adorno, 2009: 269), ter “um momento de verdade” (Adorno, 2009: 130). Este é o caso do discurso legitimador, da aparência socialmente necessária⁴. Ele não é apenas um equívoco, uma desculpa cínica para justificar algo reconhecidamente imoral, mas algo muito próximo do conceito psicanalítico de “racionalização”. A racionalização é o processo pelo qual se apresenta uma explicação mais ou menos coerente e aceitável para sentimentos ou atos cujos verdadeiros motivos não são conscientes. O processo de verbalizar e indicar motivos coerentes e aceitáveis não pode ser visto como um mero estratagema retórico, pois ele aponta para algo central do discurso legitimador em geral: ele precisa ser aceito mesmo por aqueles que não são diretamente beneficiados por ele. Uma situação de dominação direta, brutal e absoluta não carece de discurso legitimador, pois o indivíduo dominado não precisa ser convencido de nada, ele obedece apenas por medo das sanções. O surgimento de tal discurso marca, por conseguinte, o início ao menos de alguma forma implícita ou tácita de assentimento. A partir de então, pode-se mostrar tanto que os motivos legitimadores de um ordenamento não são bons, justos, racionais quanto que o estado de coisas aparentemente legitimado não corresponde ao discurso que o legitima. Por conseguinte, a existência de um discurso legitimador, de um discurso que diz que a ordem existente corresponde ao que ela deve ser, caracteriza um momento no qual a crítica social pode passar a ser imanente, no sentido de crítica da ideologia.

No entanto, também o conceito de crítica imanente é ambíguo, embora menos do que a noção de ideologia. Crítica imanente significa a ausência de um critério externo ao objeto para julgá-lo. Assim, por exemplo, o leitor do presente trabalho pode julgá-lo não a partir do que ele pensa que deva ser um bom artigo acadêmico ou um bom comentário de história da filosofia, mas, em vez disso, elencar os objetivos que este próprio trabalho se propõe a fazer (digamos: debater o procedimento crítico adorniano, em especial sua justificação normativa, e examinar quão pertinente é este procedimento) e averiguar se ele satisfaz tais propósitos. Neste caso, é feito um uso instrumental da crítica imanente: o crítico social suspende o juízo acerca dos valores que deveriam ser realizados, em sua visão, em uma sociedade boa e julga

apenas e tão somente se a sociedade em questão realiza os valores que ela mesma defende, ainda que, ao fim e ao cabo, o crítico rechace inteiramente tais valores⁵. Mas crítica imanente pode

significar, também, uma crítica que busca desenvolver os potenciais inerentes ao objeto, fazê-lo corresponder com sua legitimação, em vez de tentar, em última instância, transformá-lo radicalmente. Assim, por exemplo, pode-se fazer uma crítica imanente da modernidade, vê-la como um projeto inacabado, e contribuir, por meio de uma autorreflexão crítica, para sua realização mais plena⁶. Neste segundo caso, o crítico aceita os valores defendidos pela sociedade (evidentemente, tal procedimento só pode ser feito em determinadas sociedades com algum grau de esclarecimento), e busca combater os malefícios causados pela incompreensão ou desconhecimento destes valores. Esses dois sentidos não devem ser confundidos, sobretudo porque, como veremos, o frankfurtiano defende de forma enfática o procedimento da crítica imanente no primeiro sentido, mas rechaça o segundo (sobretudo depois da “quebra da civilização”, pois, se como argumenta Adorno, Auschwitz não é um mero acidente de percurso, mas a cristalização de processos latentes da modernidade, quanto mais distante estivermos da realização desses processos, melhor).

Nesses dois casos, a crítica imanente é similar: a sociedade é julgada e criticada a partir de critérios que lhe seriam subjacentes. O que muda é a finalidade, isto é, se a aceitação do critério é instrumental e provisória ou, pelo contrário, se ela é definitiva. Como os valores ou critérios neste caso não são outra coisa que o discurso legitimador da sociedade, pode-se dizer que crítica imanente positiva e crítica da ideologia são o mesmo (ao menos, é claro, no caso de usar o termo ideologia para se referir ao discurso legitimador). A crítica é justificada pelo hiato existente entre o que a sociedade é e o que ela mesma diz ser. Mas a crítica imanente pode designar, ainda, um procedimento bastante diverso. A recusa por um critério externo para julgar o existente pode justificar uma crítica que tampouco apele ao discurso legitimador. Em outras palavras, pode-se estabelecer por critério as possibilidades existentes em determinada situação, de modo que uma determinada ordem social é criticada por fazer mal uso daquilo que ela já tem disponível. A crítica imanente, neste caso, é justificada a partir da discrepância entre o existente e o que poderia ser o caso, entre a miséria do presente e a riqueza do possível, para mencionar o título do livro de André Gorz. Seguindo a sugestão de Postone, chamo tal procedimento de crítica imanente negativa (Cf. Postone, 2003, p. 90). Ela se compromete menos com a ordem existente e pode ser, portanto, mais radical; mas, ao mesmo tempo, se preocupa em estar contextualizada e em ser realista⁷.

O uso instrumental da crítica imanente positiva

Assim, crítica imanente positiva e crítica da ideologia podem ser vistas como sinônimos desde que se entenda elas em um sentido bem preciso, a saber, como o procedimento que utiliza critérios inerentes ao próprio objeto em questão para julgá-lo e criticá-lo, isto é, que confronta o que existe com aquilo que o existente diz ser. No caso de Adorno, como foi visto, isto não significa de antemão uma aceitação peremptória dos próprios critérios adotados. Na visão dele, mesmo a crítica que termine por recusar tais critérios deve partir deles se quiser ser mais do que um mero “sermão” (Adorno, 2009: 166). Isto porque é preciso suscitar na própria coisa o seu processo de autorreflexão. Dito um pouco grosseiramente, tudo o que existe possui potenciais para ser melhorado, e em todas as coisas (ao menos, digamos, nas “espirituais”) estão presentes também as marcas da contradição, os momentos em que a coisa contradiz suas intenções. Neste sentido, o crítico social não é mais do que o incitador de um processo de autorreflexão da própria sociedade, mais ou menos como faz um psicanalista com seus pacientes. Ele também parte da constatação de “atos falhos”, pois acredita que precisamente neles se revelam as fissuras que podem indicar os elementos mal resolvidos inerentes à sociedade. E, no caso de uma sociedade irreconciliada, tais “atos falhos” se manifestam em todos os produtos espirituais. Por isso, há sempre oportunidades para a crítica imanente. “As ideias vivem nos interstícios existentes entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são” (Adorno, 2009: 131, tradução modificada).

Ademais, como dito anteriormente, a ideologia é em parte falsa, mas em parte verdadeira. “Ideologia, como aparência socialmente necessária, sempre é também, em tal necessidade, a figura deformada do verdadeiro” (Adorno, 1986: 346). Isto significa, portanto, que o processo de autorreflexão (que o crítico almeja incitar) consiste justamente em transformar o objeto de tal modo que ele passe a corresponder a seu discurso legitimador, ou mesmo, em um determinado momento, transforme este próprio discurso. Este, justamente, é um dos diferenciais da crítica da ideologia de Adorno, delineada ao longo da *Dialética negativa*. Ela não apenas critica a coisa por não corresponder ao seu conceito, mas também o próprio conceito por estar, por assim dizer, contaminado pela existência abjeta da coisa.

A crítica recíproca de universal e particular, os atos identificadores que julgam se o conceito faz justiça àquilo que é apreendido e se o particular também preenche seu conceito, é o meio do pensamento da não identidade entre o particular e o conceito.

E não apenas o meio do pensamento. Se a humanidade deve se libertar da compulsão que realmente se abate sobre ela sob a forma da identificação, então ela precisa alcançar ao mesmo tempo a identidade com o seu conceito. (Adorno, 2009: 128)

Trata-se de uma crítica recíproca e não unilateral. A fissura existente entre a coisa e seu conceito – que nesta sociedade irreconciliada é quase sempre um imenso abismo – não indica apenas que o existente é problemático por não corresponder a seu conceito, mas quase sempre indica que também os próprios conceitos têm problemas mal resolvidos. A crítica da ideologia, a crítica imanente positiva, é o incitador deste processo de crítica recíproca de coisa e conceito⁸. Isto aponta, justamente, para o seu próprio limite: “a crítica imanente tem seus limites no fato de que, por fim, a lei da conexão de imanência se confunde com a ofuscação que seria preciso quebrar. Mas esse instante, que só é verdadeiramente o salto qualitativo, não se produz senão na realização da dialética imanente que tem a característica de se transcender” (Adorno, 2009: 157). Adorno defende, portanto, uma forma de crítica imanente que, ao fim e ao cabo, possui a capacidade de transcendência, de ir mais além do próprio objeto e de seu conceito. “Enquanto dialética, a teoria precisa – como em grande parte a teoria marxista – ser imanente, mesmo que ela negue por fim toda a esfera na qual se movimenta” (Adorno, 2009: 168, tradução modificada).

O fato de a crítica imanente poder negar toda a esfera na qual se movimenta evidencia aquilo que sugeri anteriormente: a crítica de Adorno é imanente apenas no sentido de não partir de critérios exteriores, mas não no sentido de buscar realizar necessariamente os ideais contidos no objeto. Assim, sua crítica à modernidade parte dos ideais emancipatórios contidos no pensamento do esclarecimento, no pensamento burguês, e confronta tais ideais com a realidade factual, com o que realmente ocorre na sociedade moderna. Mas esse movimento de confrontação o leva tanto à conclusão de que a sociedade moderna capitalista nunca poderá realizar tais ideais emancipatórios, e que, portanto, a crítica imanente deve conduzir em última instância a uma transformação radical que supere o capitalismo e a modernidade, quanto, ainda, faz com que recuse os ideais emancipatórios na forma em que são expressos pelos principais pensadores da modernidade, de modo que estes ideais sejam, por assim dizer, corrigidos, melhorados.

Contudo, mesmo esta versão bastante complexa e refinada de crítica imanente, de crítica da ideologia, lida com duas objeções presentes, de certa forma, na própria obra de Adorno. Só lidando com elas pode-se chegar a um exame preciso acerca da justificação normativa de suas críticas⁹.

A primeira objeção diz respeito a um fenômeno diagnosticado pelo próprio frankfurtiano na sociedade contemporânea, a saber: o concretismo. O concretismo diz respeito à esfera da consciência dos indivíduos, à forma como eles percebem o mundo social circundante. Mais exatamente, o concretismo é o vínculo demasiado forte ao dado, às relações imediatas, que faz com que se perca a capacidade de imaginar que as coisas poderiam ser diferentes. Este fenômeno provoca uma aceitação resignada do existente, o que impede o seu questionamento e torna obsoleto o próprio discurso legitimador. O próprio Adorno mostra que tal fenômeno tem uma causa objetiva: a impotência dos indivíduos de transformarem a situação social. Isto significa, de certa forma, que se estaria novamente num estado de falta de liberdade completa, ou quase completa. Uma na qual a obediência é devida não tanto ao medo de sanções imediatas, mas à falta de alternativas, à inexistência de cursos de ação distintos. O discurso legitimador, com isso, começa a se tornar uma espécie de ornamento desnecessário.

Não obstante, o que vem acontecendo em épocas mais recentes é uma exteriorização do supereu em vista de uma adaptação incondicional, mas não de sua suspensão em um todo mais racional. Os rastros efêmeros da liberdade, mensageiros da possibilidade da vida empírica, são tendencialmente mais raros; a liberdade torna-se um valor limite. Ela não ousa mais nem mesmo se apresentar propriamente como uma ideologia complementar; enquanto técnicos da propaganda, os detentores do poder, que ao mesmo tempo passaram a administrar com mãos de ferro a ideologia, manifestamente não acreditam muito na força de atração da liberdade. Essa força é esquecida. A não-liberdade plenifica-se em uma totalidade invisível que não tolera mais nenhuma exterioridade a partir da qual pudesse ser visualizada e quebrada. O mundo tal como ele é torna-se a única ideologia e os homens, os seus elementos. (ADORNO, 2009: 229)

No entanto, o concretismo é antes uma tendência do que algo consumado. O frankfurtiano não afirma que houve uma adaptação incondicional, mas sim que está ocorrendo um processo em que a capacidade crítica dos indivíduos é cada vez mais solapada. Isto não impossibilita a crítica da ideologia, pois a ideologia segue existindo, mas diminui a sua importância e eficácia.

A segunda objeção é bastante simples, e apresento ela na forma de um exemplo. Em primeiro lugar, é difícil reconhecer qual o discurso legitimador de uma sociedade. Um texto costuma dizer claramente qual é o seu propósito e assim fica fácil identificar o critério a partir do qual julgá-lo de forma imanente, mas o mesmo não ocorre com uma sociedade. É certo que existem documentos, como o preâmbulo de uma constituição, na qual a própria sociedade elenca os seus propósitos, as finalidades que regem ou deveriam reger a organização social¹⁰; porém tomar tais documentos como expressão de suas promessas pode ser, sociologicamente falando, um pouco ingênuo, pois é preciso levar em conta como a constituição foi escrita,

quando, e como a população em questão lida com ela (se a conhece, se há uma identificação ou afinidade com ela etc.). Mesmo assim, dizer que não há um discurso predominante na esfera pública – certamente não aquele do preâmbulo da constituição, infelizmente –, parece-me, dito de modo franco, uma ingenuidade ainda maior. Embora não seja unânime, é visível a preponderância de certo ideário meio neoliberal, meio neoconservador, em grande parte das sociedades ocidentais, e na sociedade brasileira em particular. Assim, a crença na incapacidade e ineficiência do Estado e dos serviços públicos está amplamente disseminada, da mesma forma em que há certa confiança quase irrestrita na qualidade e eficiência dos serviços oferecidos pelo mercado¹¹, para citar apenas um exemplo facilmente constatável. Tal preconceito dificilmente pode ser visto como uma noção espontânea das massas, antes, ele é inculcado nelas por meio de ampla divulgação nas grandes corporações midiáticas, nas escolas e centros de formação etc¹². É quase evidente, também, a predominância do valor da meritocracia, isto é, da crença de que uma situação é justa se corresponde ao que as pessoas merecem, ao esforço feito por elas para conseguirem atingir seus objetivos.

Assim, escolho tal valor para ilustrar a primeira objeção. Que seja aceita, mesmo que apenas para fins explicativos, que a sociedade brasileira se orienta de acordo com ideais meritocráticos; isto significa, por conseguinte, que o crítico da ideologia deve, no primeiro momento, adotar tal ideal para criticar a situação existente. Ele pode fazer isto de muitos modos: pode, por exemplo, mostrar que a desigualdade do ponto inicial, do fato de alguns indivíduos nascerem em meio da abundância e de outros crescerem em meio à miséria, interfere no que tais indivíduos obtêm ao longo de suas vidas, fazendo com que a situação existente não corresponda ao esforço de tais indivíduos, que em vez disso o processo é distorcido e privilegia aquele que teve um leque bem maior de oportunidades. O crítico da ideologia mostra, assim, que a sociedade não é coerente com seus princípios e que, para sê-la, precisa ou corrigir as desigualdades iniciais (fazendo uma redistribuição radical da riqueza, por exemplo) ou fazer com que tais desigualdades não interfiram no processo (fazendo com que o leque de oportunidades oferecidas não dependa da capacidade de se pagar por elas, algo que se pode conseguir por meio de um Estado de bem-estar social vigoroso, por exemplo). Mas um crítico da ideologia pode, ao contrário, focar nas políticas sociais que visam atenuar tais desigualdades iniciais (como é o caso do Programa Bolsa-Família ou das cotas para afro-descendentes e alunos oriundos de escolas públicas com baixa renda ingressarem no ensino superior) e mostrar que elas dão benefícios imerecidos a uma parcela da população, pois tais benefícios não refletem nenhum esforço anterior delas e quebram com a igualdade formal de

oportunidades ou com a distribuição “natural” da riqueza, demandando assim o término de tais políticas.

Destarte, o mesmo procedimento pode servir para fins completamente opostos, e como é possível escolher entre eles? Pode-se argumentar que só no primeiro caso a situação final almejada seria coerente com o ideal meritocrático. Mas aí surgem outros problemas: é realmente desejável uma sociedade meritocrática coerente? Exigir coerência com os valores predominantes não pode nos levar a uma situação ainda mais indesejável, uma na qual a solidariedade social se encontraria ainda mais reduzida? O próprio ideal meritocrático pode ser realizado de forma coerente, uma vez que o esforço pessoal é algo que não pode ser mensurável? Adotar de antemão tal critério não pode acabar solapando políticas progressistas que vão contra ele, como talvez seja o caso do projeto de renda básica universal?

Tais questões certamente não encontram uma resposta explícita na obra adorniana. Mas ele próprio afirma que, em algum momento, o crítico deve transcender o próprio critério imanente. O problema, justamente, é como saber que momento é este, em que momento uma situação deixa de ser criticada por não ser coerente com os princípios que adota, e em que os próprios princípios passam a ser criticados. Em algumas passagens, Adorno afirma que uma situação irreconciliada nunca será coerente, que o antagonismo presente na sociedade sempre marca cada elemento seu com o signo da contradição. Isto fica claro nesta passagem crucial da *Dialética negativa*:

O conhecimento dialético não tem, como seus adversários lhe imputam, que construir de cima contradições e continuar progredindo por meio de sua dissolução, apesar de Hegel por vezes proceder dessa forma. Em vez disso, ela tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa. A dialética não precisa se deixar intimidar pela acusação de estar possuída pela ideia fixa do antagonismo objetivo, apesar de a coisa já estar pacificada; nada singular encontra a sua paz no todo não-pacificado. Os conceitos aporéticos da filosofia são as marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente. Creditar as contradições como uma culpa na conta da teimosia especulativa incorrigível não faria senão deslocar essa culpa; o pudor ordena à filosofia não reprimir a intelecção de Georg Simmel segundo a qual é espantoso o quão pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia. (ADORNO, 2009: 133)

Esta passagem é de fundamental importância uma vez que explicita os diversos elementos da crítica da ideologia de Adorno e mostra o encadeamento deles. Em primeiro lugar, deixa claro que o teórico crítico deve “perseguir a inadequação entre pensamento e coisa”, isto é, fazer esta contínua confrontação entre a situação existente e o conceito ao qual ela diz corresponder, logo, deve fazer crítica da ideologia. Em segundo, afirma que “nada singular encontra sua paz no todo não-pacificado”, que todas as coisas, até mesmo os

conceitos filosóficos, assinalam a presença do antagonismo objetivo, portam o selo da contradição, da inadequação; portanto, que a crítica da ideologia é válida para lidar com qualquer situação antagônica. E justamente aí vem o essencial: Adorno vincula muito diretamente a existência da contradição com a presença do sofrimento. O sofrimento indica, assim, que o antagonismo persiste, que a coisa não se encontra conciliada e, desta forma, assinala também que a situação deve ser transformada. Por isso Adorno afirma que: “a necessidade de dar voz ao sofrimento é a condição de toda verdade” (ADORNO, 2009: 24).

Assim, segundo o autor, a incoerência se refere, ao fim e ao cabo, ao sofrimento. Por isso seria impensável, para ele, uma sociedade coerente pautada pelo ideal da meritocracia, uma vez que tal ideal causaria sofrimentos (que, por sua vez, deixariam marcas). Isto permite ao frankfurtiano manter-se fiel a tal procedimento crítico imanente. E mais: isto explica porque tanta ênfase no conceito de identidade. Tal conceito é exemplar para a crítica da ideologia porque remete justamente à conciliação. Só no mundo conciliado haveria realmente identidade, a coisa corresponderia a seu conceito: “o momento ideológico do pensamento puro é a suposição da identidade. Nesse pensamento, contudo, também se esconde o momento de verdade da ideologia, a indicação de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo” (ADORNO, 2009: 130).

Se Adorno se mantém fiel à noção de crítica imanente (positiva), porém, é por subvertê-la. Em última instância, o teórico crítico não persegue o ideal normativo contido no discurso legitimador, no conceito. Ao contrário, é na própria coisa, no faticamente existente, que se encontra o clamor para que tudo seja melhor. Não porque a coisa indica aquilo que ela deveria ser, mas sim porque nela está presente o indício que diz que ela ainda não é isto, o sofrimento. “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (ADORNO, 2009: 173). Com isso, a crítica da ideologia se transforma em crítica do sofrimento.

A crítica do sofrimento

Adorno não oferece um sólido critério positivo que fundamente a sua crítica social. Isto é, ele não parte de um ideal do que seria uma sociedade justa, correta ou boa para criticar a presente sociedade por não corresponder a tal ideal. Para ele é fundamental, como vimos, partir do próprio discurso legitimador e perseguir a inadequação deste com a situação que busca justificar. Porém, em última instância, Adorno não se atém aos valores presentes no

discurso legitimador. Isto, novamente, coloca a objeção de um déficit, não de fundamentação, mas agora de justificação. Ao fim e ao cabo, como Adorno justifica as suas críticas?

A resposta de Adorno parece ser bastante simples: não sabemos o que queremos, mas sabemos exatamente aquilo que não queremos e isto já nos é suficiente, já basta para justificar as críticas que são tecidas à sociedade moderna. Neste sentido, concordo inteiramente com Freyenhagen quando ele sugere que Adorno seja um negativista normativo. Ele defende que, segundo Adorno, “nós podemos somente conhecer o mal (ou parte dele), e não o bem, em nosso mundo social moderno, e que este conhecimento do mal é suficiente para sustentar sua teoria crítica (incluindo sua ética de resistência)” (Freyenhagen, 2013, p. 11)¹³. Na verdade, isto é expresso pelo próprio frankfurtiano em uma passagem de seu curso sobre filosofia moral:

Nós podemos não saber o que é o bem absoluto ou a norma absoluta, nós podemos nem mesmo saber o que é o homem, o humano ou a humanidade – mas o que o inumano é nós de fato sabemos muito bem. Diria que o lugar da filosofia moral hoje está mais na denúncia concreta do inumano do que em tentativas vagas e abstratas de situar o homem em sua existência. (Adorno, 1996: 261)

Esta passagem se assemelha ao ensinamento da teoria crítica sugerido por Horkheimer:

A teoria crítica declara que o mal, em primeiro lugar na esfera social, mas também nos indivíduos, pode ser identificado, mas que o bem não pode. O conceito do negativo contém (...) o positivo como seu oposto. Em outras palavras: a denúncia de um ato como mal ao menos sugere a direção que um mundo melhor tomaria. (...) Se alguém quiser definir o bem como uma tentativa de abolir o mal, este pode ser determinado. E este é o ensinamento da teoria crítica. Mas o oposto – definir o mal a partir do bem – seria uma impossibilidade. (Horkheimer, 1974, p. 215)

De acordo com Adorno, sabemos o que não queremos porque isto se manifesta em forma de sofrimento, de dor. Embora não tenhamos uma norma absoluta que nos permita dizer o que seria uma situação correta, embora tampouco tenhamos certeza de um procedimento adequado que nos poderia levar a estas normas, temos uma indicação precisa do que uma situação correta não é. Um estado de coisas em que existe sofrimento desnecessário é um mal estado de coisas. Segundo Adorno, não é possível chegar à situação correta por meio de uma longa e paulatina aproximação ao ideal regulador, nem mesmo por meio de um processo adequado – que supostamente levaria em conta a situação social de todos os envolvidos – mas sim pela negação determinada do sofrimento existente. Destarte, a sociedade correta seria aquela que “teria seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do

último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (ADORNO, 2009: 174).

No entanto, é necessário precisar melhor o que Adorno quer dizer por sofrimento, em especial pelo fato de ele ora acrescentar o adjetivo “físico”, ora por especificar com o fato de que ele é “sem sentido”¹⁴ (ADORNO, 2009: 173). Estaria Adorno contrapondo uma forma de sofrimento que deve ser abolido, o físico e sem sentido, e dizendo que outra não precisaria sê-lo, digamos, o psíquico e com sentido? Infelizmente, o frankfurtiano não é muito claro quanto a isto, mas ao menos um equívoco certamente podemos evitar. Ele não está contrapondo o sofrimento físico ao psíquico, mas apontando para o fato de o sofrimento ser somático, de alguma forma material. Também um sofrimento meramente psíquico, digamos, uma forma de humilhação, é vista pelo frankfurtiano como um sofrimento sem sentido, e mesmo físico. Na verdade, a ênfase no “físico” precisa ser entendida como um elemento materialista do conhecimento, o fato de que o espiritual não é o primeiro, mas derivado, e, portanto, de estar sempre relacionado com o corpóreo. Esta é a afinidade que liga o materialismo com a teoria crítica (“o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis transformadora” [ADORNO, 2009: 173]).

Ademais, Adorno não está falando que todo o sofrimento poderia ser abolido. É certo que também numa sociedade emancipada as pessoas sofreriam com desilusões, perdas, doenças e outras fontes de desprazer. Mas, para o frankfurtiano, tal sociedade seria caracterizada essencialmente por uma redução significativa, drástica, na parcela e tipo de sofrimento que se padece. “Sofrimento sem-sentido” é justamente o tipo de sofrimento que pode ser suprimido por uma organização social que seja voltada para a satisfação das necessidades das pessoas, e não para a autovalorização do capital. Não é difícil apontar para inúmeros casos de sofrimentos dessa ordem: a fome e privação numa situação de extrema abundância, a falta de cuidados médicos e escolares, as humilhações sofridas por causa de opções de estilo de vida ou de certas características físicas, o dispêndio de tempo em atividades heterônomas – isto é, no trabalho – em vez do gozo de tempo livre etc. Tudo isto é causado socialmente e desnecessário. Houve épocas em que a falta de alimentos era um acontecimento oriundo de uma escassez de chuvas, de uma catástrofe, ou de outros motivos que estavam para além do controle humano. Em certos momentos não havia suprimentos suficientes para nutrir toda a população. Assim, pode-se dizer que mesmo a mais extrema privação, a fome, era algo inevitável ou intangível, mas nada disso ocorre hoje ou tem ocorrido nos últimos séculos. As forças produtivas foram desenvolvidas a tal ponto que com

um dispêndio mínimo de esforço se produz facilmente suprimentos abundantes, capazes de satisfazer da forma mais adequada as carências humanas. Por conseguinte, a persistência da fome e de outras formas extremas de necessidade só são explicáveis pela análise das relações de produção e só são sanáveis por meio de transformações radicais nelas.

Por isso, ao menos em última instância, a crítica do sofrimento converge com a crítica imanente negativa. Sofrimento inútil é aquele que já poderia estar abolido no contexto atual. A justificação da crítica, assim, situa-se na discrepância entre o que é e aquilo que, dado o atual estágio da tecnologia, das forças produtivas, tornou-se possível. Cabe ainda enfatizar que a justificativa da teoria crítica de Adorno assenta-se em um sentimento somático, não discursivo: o repúdio à dor, seja em si mesmo, seja alheia. É mesmo isto o que conduz à reflexão. As pessoas teorizam, segundo a teoria materialista do frankfurtiano, movidas por estes sentimentos de incômodo. De certa forma, ao menos para ele, o desejo é o pai do pensamento, de tal forma que sem um deliberado anseio por um mundo melhor não poderia haver teoria crítica.

Conclusão

Em síntese, no presente artigo apresentei a justificação normativa da teoria crítica tardia de Adorno, respondendo, na medida do possível, à objeção de que ela incorreria num déficit de fundamentação. Mais precisamente, argumentei: 1) Que Adorno recusa o procedimento da fundamentação teórica, isto é, da escolha prévia do critério com o qual julga a sociedade, em benefício da justificação, uma explicação *a posteriori* que pode conduzir ao endosso de sua crítica; 2) Que existem basicamente três formas de crítica imanente: a crítica imanente positiva, que julga o existente com base no discurso legitimador, de modo que o crítico adota os valores subjacentes a tal discurso; a crítica imanente positiva instrumental, que julga o existente com base no discurso legitimador sem necessariamente concordar com ele, de maneira que faz um uso instrumental desse procedimento como uma forma de primeira aproximação; e a crítica imanente negativa, que julga o existente com base no que se tornou possível, isto é, com base em uma alternativa realista e contextualizada; 3) Que Adorno usa o procedimento da crítica imanente positiva num sentido instrumental, perseguindo a contradição entre o conceito e a coisa de modo a desenvolver uma crítica tanto do conceito quanto da coisa; 4) Mas que, em última instância, a sua crítica é justificada com base na crítica imanente negativa, uma vez que o sofrimento desnecessário, que já poderia estar suprimido, é o indício de que as coisas não estão bem e o que incita a crítica. Com isso, fica

claro que Adorno é, no que se refere ao aspecto normativo, um negativista, alguém que, por inúmeros motivos, não crê que possamos saber o que seria uma boa sociedade, mas que sabemos o que é uma má. Em suas próprias palavras: “o falso, uma vez conhecido com precisão, já é um índice do correto, do melhor” (Adorno, 1986b: 793).

Notas:

¹ Professor de Filosofia na Universidade Federal de Lavras (UFLA), Lavras, M.G., Brasil. E-mail: amarofleck@hotmail.com

² Como será visto logo adiante, para Adorno toda crítica imanente é justificada, em vez de fundamentada.

³ Para os curiosos: “a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social; b) um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social; c) ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante; d) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; e) comunicação sistematicamente distorcida; f) aquilo que confere certa posição a um sujeito; g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais; h) pensamento de identidade; i) ilusão socialmente necessária; j) a conjuntura de discurso e poder; k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo; l) conjunto de crenças orientadas para a ação; m) a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal; n) oclusão semiótica; o) o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social; p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural.” (Eagleton, 1997, pp. 16-7).

⁴ Deborah Cook, uma das defensoras da hipótese de acordo com a qual Adorno sempre faz crítica imanente (positiva), da ideologia, diferencia estes dois sentidos de ideológico chamando o primeiro de ideologia positivista e o segundo de ideologia liberal. Para ela, Adorno vê grãos de verdade na segunda, mas não na primeira, e a visão de uma sociedade correta pode surgir de uma negação determinada da ideologia liberal, ou melhor, de uma plena realização do teor de verdade de alguns de seus conceitos chave, como os de liberdade e de justiça (cf. Cook, 2001). Discordo de Cook quanto a denominar “liberal” a ideologia com momentos de verdade, pois esta é, em geral, toda a ideologia do esclarecimento, e não apenas a de suas vertentes liberais; tampouco a designação de positivista para a ideologia radicalmente errada me parece equívoco, pois esta seria antes o tipo de pensamento que se opõe ao esclarecimento, como, de acordo com Adorno, é o caso da ontologia heideggeriana, do que uma forma deformada do pensamento esclarecedor, como o positivismo. Ademais, como bem observa Matthias Benzer (Cf. 2011, pp. 135-40), embora a interpretação de Cook de que a sociedade emancipada seria a negação determinada da ideologia “liberal” possa ser corroborada a partir de muitas passagens da obra adorniana, há outras em que isto não é possível, pois o frankfurtiano seguidas vezes salienta o quanto tais conceitos estão condicionados pelo existente e como estes também seriam radicalmente diferentes em uma sociedade emancipada.

⁵ Um exemplo de tal uso se encontra em *O Capital* de Marx. Marx mostra, ao longo do livro, que o fruto do trabalho não fica com aquele que o produz, de modo que a sociedade burguesa não é coerente com o princípio meritocrático que ela mesma professa. No entanto, na *Crítica ao programa de Gotha*, Marx critica os socialistas por aceitarem este mesmo princípio burguês como válido para a sociedade emancipada. Como é bem sabido, Marx defendia que a distribuição da riqueza na sociedade socialista deveria levar em conta as necessidades das pessoas, em vez de simplesmente computar a quantia que elas contribuíram na criação de tal riqueza. Outro exemplo de tal uso se encontra em *O Capital no século XXI*, de Piketty. Piketty mostra como a crescente desigualdade de renda e riqueza está minando as possibilidades de ascensão social, de forma que as sociedades modernas estão retornando ao modelo patrimonialista em que a principal (senão mesmo a única) forma de enriquecimento é obtido pela herança (e não pelo trabalho), e que isso põe em cheque os valores de democracia e meritocracia que se tornaram tão relevantes ao longo do século XX. Piketty, no entanto, em nenhum momento defende que a melhor sociedade é uma meritocrática, tampouco se preocupa em oferecer fundamentações últimas para sua crítica social.

⁶ É o uso predominante da crítica imanente em Habermas e Honneth (e mesmo, salvo engano, em Hegel). Em *O Direito da Liberdade*, Honneth argumenta que a liberdade social já existe nas sociedades modernas, mas que seus participantes ainda não são plenamente conscientes da mesma, e tal inconsciência gera patologias e desenvolvimentos errados. A função do crítico, portanto, seria a de trazer à consciência os princípios normativos que já estariam subjacentes às instituições e práticas da sociedade.

⁷ Tal procedimento é muito usado por Marx. Nos *Grundrisse*, por exemplo, Marx afirma que a tecnologia poderia libertar os homens do trabalho, mas que as formas de relação social existentes faz com que os homens trabalhem ainda mais do que trabalhavam com tecnologias menos avançadas.

⁸ Jaeggi (Cf. 2008) sugere que a crítica da ideologia deve ser sempre entendida neste segundo sentido, de crítica recíproca entre conceito e coisa. Assim, ela seria uma forma de crítica imanente que supera os impasses da

alternativa (a seu ver improdutiva) entre crítica interna e crítica externa, na medida em que ela não é normativa, mas normativamente importante. No entanto, creio que mesmo o procedimento defendido por Jaeggi não responde inteiramente a segunda das objeções que logo será analisada.

⁹ Como dito anteriormente, a literatura mais avançada que lida especificamente com esse assunto da obra adorniana se diferencia por parte defender a hipótese da crítica imanente (Cf. Cook, 2001, 2004; O'Connor, 2013), e parte defender a hipótese da crítica do sofrimento (Cf. Benzer, 2011; Freyenhagen, 2013). A meu ver, as duas objeções que faço a seguir mostram as limitações da primeira abordagem e corroboram a segunda. No entanto, tento mostrar, ao contrário dos dois autores citados, como de certa forma a crítica do sofrimento é também uma forma de crítica imanente, mas uma muito *sui generis*, uma vez que parte de um ideal contido no próprio objeto, mais do que no conceito ou no discurso legitimador.

¹⁰ Como fazem Rego e Pinzani em *Vozes do Bolsa Família*, em que, algumas vezes, escolhem o próprio preâmbulo da Constituição Brasileira como norma para criticar o descaso com a pobreza no país.

¹¹ Algo que é bem analisado por Jessé Souza na introdução à obra organizada por ele, em companhia de André Grillo, *A Ralé Brasileira* (Cf. Souza e Grillo, 2009).

¹² Pierre Bourdieu e Luc Boltanski conseguem mostrar magistralmente como se dá o surgimento e a disseminação de um discurso dominante em “La production de l'idéologie dominante” (Cf. Bourdieu e Boltanski, 1976). Aliás, muitos anos depois Boltanski, agora em companhia de Ève Chiapello, volta ao mesmo tópico, de forma aprofundada, para mostrar o discurso gerencial-administrativo que se tornou quase ubíquo no capitalismo contemporâneo (Cf. Boltanski e Chiapello, 2011).

¹³ E com Rahel Jaeggi, a qual afirma que “em uma sociedade errada o bem não pode ser *feito*, não pode ser *conhecido*, e, independente de sua realização, não *existe*, e por isso não está disponível como um padrão independente (contrafatual) para a ação correta” (2005, p. 69), mas que isto não conduz a uma situação sem saída, uma vez que “nós não podemos dizer como uma sociedade liberta viveria, mas podemos analisar objetivamente o que a impede” (2005, p. 75).

¹⁴ Cabe lembrar que *similos* significa tanto sem sentido, absurdo, quanto inútil.

Referências Bibliográficas:

ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

_____. “Kritik”. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften 10/2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986b.

_____. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

_____. *Dialética negativa*. Tradução de M. A. Casanova. Revisão de E. S. Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BENZER, Matthias. *The Sociology of Theodor Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BOLTANSKI, Luc e BOURDIEU, Pierre. “La production de l’idéologie dominante”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 2.2, pp. 3-73, 1976.

BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Éditions Gallimard, 2011.

COOK, Deborah. “Adorno, ideology and ideology critique”. In: *Philosophy and social criticism*, n. 27, v. 1 (pp. 1-20), 2001.

_____. *Adorno, Habermas and the search of a rational society*. Londres: Routledge, 2004.

EAGLETON, Terry. *Ideologia. Uma introdução*. Tradução de S. Vieira e L. C. Borges. São Paulo: Ed. Unesp; Ed. Boitempo, 1997.

FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno’s Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GORZ, André. *Misérias do presente, riqueza do possível*. Tradução de Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Tradução de P. A. Soethe e F. B. Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HONNETH, Axel. *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Columbia University Press, 2014.

HORKHEIMER, Max. “Notizen”. In: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974.

_____. “Teoria tradicional e teoria crítica”. In: BENJAMIN, W., ADORNO, T.,

HORKHEIMER, M., e HABERMAS, J. Textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

JAEGGI, Rahel. “‘No Individual Can Resist’: Minima Moralia as Critique of Forms of Life”. In: *Constellations*, vol. 12, n. 1 (pp. 65-82), 2005.

_____. “Repensando a ideologia”. In: *Civitas*, vol. 1, n. 1 (pp. 137-65), 2008.

MARX, Karl. *A Ideologia alemã*. Tradução de R. Enderle; N. Schneider; L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Tradução de M. Duayer e N. Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *Crítica ao programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *O Capital*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

O’CONNOR, Brian. *Adorno*. New York: Routledge, 2013.

PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Tradução de Mônica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

POSTONE, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

REGO, Walquíria Leão, e PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

RENAULT, Emmanuel. “Filosofia”. In: RENAULT, E.; LÖWY, M. e DUMÉNIL, G. *Ler Marx*. São Paulo: UNESP, 2011.

SOUZA, Jessé e GRILLO, André (Orgs.). *A Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.